

LA PROTECTION DE LA LIBERTÉ RELIGIEUSE DES MINORITÉS EN ISRAËL

MOUSSA ABOU RAMADAN

How much importance is the freedom of religion given by the State of Israel? What, specifically, is the treatment which the legal system of the Jewish state metes out to religious, especially Moslem and Catholic, minorities? These are the central questions tackled in this article. Initially the meaning of religious freedom according to international charters is tackled. Then the focus shifts to the significance attributed to religious freedom by Israeli law, which sees it as a fundamental principle of the state of Israel. However effectively protecting this freedom also necessitates the protection of the minority groups to which individuals belong; especially when these minorities are not only religious minorities but also ethnic, linguistic or national minorities. The protection of the religious freedom of minorities in Israel becomes more problematic when certain specific, albeit fundamental, expressions of this freedom are at stake (examples include the right to adopt the religion of one's choice, the right to convert and the right to manifest one's religious affiliation). Through an analysis of those specific situations in which protecting the religious freedom of minorities creates conflicts with the religion of the majority, the prevailing tendency to favour the Jewish religion is documented. The author particularly denounces the ignorance of Islamic religious prescriptions displayed by Israeli court judgements. The article concludes with a detailed and historically informed analysis of the legal protection given to the Catholic minority.

Introduction

La relation de l'Etat juif avec les religions est complexe. Si Etat et religion sont intimement liés, il n'en demeure pas moins vrai que les différents courants du judaïsme ne bénéficient pas d'un

traitement légal égal¹. La relation de l'Etat hébreu avec les autres religions est encore plus complexe, notamment en ce qui concerne la liberté religieuse des confessions minoritaires.

La protection de la liberté religieuse des minorités en Israël² doit être analysée sous deux angles : premièrement, le régime de la liberté religieuse applicable à toutes les minorités (Section 1) et, deuxièmement, le régime de protection spécifique accordé aux catholiques (section2). En effet, ces derniers font l'objet de dispositions particulières issues des accords conclus entre la France et l'empire ottoman d'une part, et des récents accords conclus entre le Saint Siège et l'Etat d'Israël, d'autre part.

1. LE RÉGIMÉ GÉNÉRAL DE LA PROTECTION DE LA LIBERTÉ RELIGIEUSE DES MINORITÉS

La protection de la liberté religieuse des confessions minoritaires se manifeste d'abord par la reconnaissance de cette liberté (Par.1). Cette reconnaissance découle du principe de liberté religieuse que le droit israélien reconnaît à tous les citoyens israéliens *in personam*. Cependant, on ne peut véritablement appréhender la problématique soulevée par cette liberté religieuse qu'en étudiant les domaines qu'elle recouvre (Par.2).

1.1 La reconnaissance de la liberté religieuse

Si la Charte des Nations Unies ne mentionne pas expressément la liberté religieuse, en revanche, plusieurs autres instruments internationaux des Droits de l'Homme consacrent cette liberté. Ainsi par exemple, l'article 18 de la Déclaration universelle des droits dispose-t-il que

“Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction, seule ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites.”

¹ BENSIMON (D.), *Religion et Etat en Israël*, Paris, L'Harmattan, 1992.

L'article 18 du Pacte international relatif aux droits civils et politiques ainsi que la Convention des droits des enfants, dans ses articles 2, 14, 20, 29, 30, reconnaissent également ce droit³. Mais c'est surtout la Déclaration sur l'élimination de toutes les formes d'intolérance et de discrimination fondées sur la religion et la résolution 36/55 du 25 novembre 1981 de l'Assemblée générale des Nations Unies qui en représentent la reconnaissance la plus claire sur le plan universel.

Sur le plan régional, on citera, en particulier, l'article 9 de la Convention européenne des droits de l'homme, l'article 12 de la Convention américaine des droits de l'homme⁴ et l'article 8 de la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples.⁵

L'expérience montre que les minorités ont un réel besoin de cette protection⁶. La doctrine a fondé sa position sur la question à partir des dispositions relatives aux droits de l'homme⁷ : la liberté religieuse des minorités ne diffère pas de la protection de la liberté religieuse des personnes prises individuellement. Ce qui diffère, c'est la manière d'exercer cette liberté. Pour les minorités qui ne sont pas uniquement

² Sur les différentes minorités en Israël voir : ABOU RAMADAN (M.), "La minorité palestinienne de l'Etat d'Israël", *L'Observateur des Nations Unies*, No.3, 1997, pp.139-176, pp.140-152.

³ D'autres textes internationaux contiennent des références à la religion voir TAHZIB (B.G.), *Freedom of Religion or Belief. Ensuring Effective International Legal Protection*, The Hague/Boston /London, Martinus Nijhoff Publishers, 1996.

⁴ *American Convention on Human Rights*, A.J.I.L., 1971, p. 679.

⁵ "La liberté de conscience, la profession et la pratique libre de la religion, sont garanties. Sous réserve de l'ordre public, nul ne peut être l'objet de mesures de contrainte visant à restreindre la manifestation de ces limites." texte in OUGUERGOUZ (F.), *La Charte africaine des droits de l'homme et des peuples. Une approche juridique des droits de l'homme entre tradition et modernité*. PUF, Paris, 1993.

⁶ DINSTEIN(Y.), "Freedom of Religion and the Protection of Religious Minorities", *Israel Yearbook on Human Rights*, 1992, pp.155-179, pp.164-165.

⁷ GILBERT (G.), "Religious Minorities and Their Rights: A Problem of Approach", *International Journal on Minority and Group Rights*, 1997, pp.97-134; DUFFAR (J.), "La protection internationale des droits des minorités religieuses", *RDP*, 1995, pp.1495-1530;VELAERS(J.) et FOGLETS (M.C.) "L'appréhension du fait religieux par le droit. A propos des minorités religieuses", *R.T.D.H.*, 1997, pp.273-307; KARAGIANNIS (S.), "Les minorités religieuses et la Convention européenne des droits de l'homme", *L'Observateur des Nations Unies*, 1997, pp.83-104.

⁸ GILBERT (G.), *op.cit.*, pp.97-98.

des minorités religieuses, la protection consiste non seulement dans le respect des droits religieux mais également dans le libre développement de l'identité ethnique, linguistique ou nationale⁸. L'article 27 du Pacte des droits civils et politiques reconnaît *inter alia* le droit des personnes appartenant à des minorités religieuses de professer et de pratiquer leur propre religion. De même, ce droit est reconnu aux enfants appartenant aux minorités religieuses⁹. La Déclaration des droits des personnes appartenant à des minorités nationales ou ethniques, religieuses et linguistiques du 18 décembre 1992 contient aussi plusieurs dispositions visant à protéger les droits des minorités religieuses. L'article 1 enjoint les Etats à garantir la protection de l'identité religieuse. L'article 2 accorde le droit aux minorités de professer et de pratiquer leur religion et de participer à la vie religieuse. Est reconnu également par ce même article aux personnes appartenant aux minorités, le droit de prendre une part effective au niveau national et au niveau régional aux décisions qui les concernent. Est reconnu aussi aux membres des minorités religieuses le droit de créer des associations, ainsi que d'établir et de maintenir des contacts libres et pacifiques, aussi bien dans le pays où elles habitent qu'au-delà des frontières. La protection des minorités religieuses doit être conforme aussi bien à l'article 18 du Pacte des droits civils et politiques qu'à son article 27¹⁰. Comme l'a constaté le rapporteur spécial Capotorti

“Il y a sans aucun doute une relation particulièrement étroite entre l'article 18 du Pacte international relatif aux droits civils et politiques, concernant la liberté de pensée, de conscience et de religion, et l'article 27, dans la mesure où il concerne les minorités religieuses; et l'on pourrait même se demander si l'article 27, vu sous cet angle, ne fait pas double emploi par rapport à l'article 18. Dans l'optique propre de l'article 27, ce sont surtout les problèmes des communautés religieuses minoritaires qui doivent être pris en considération, en particulier les questions de l'établissement et du maintien d'institutions ou d'écoles

⁹ Article 30 de la Convention relative aux droits de l'enfant.

¹⁰ Voir TAHZIB (B.G.), *op.cit.*, p.262.

*religieuses, du régime des biens de ces communautés, du statut des ministres du culte et de la protection des rites et des lieux saints*¹¹.

Notons cependant que Nowak a une opinion différente sur cette question. Pour lui en effet, l'article 18(3) du Pacte des droits civils et politiques énumère des limitations, ce qui n'est pas le cas de l'article 27. L'article 27 a pour but d'accorder plus de droits aux minorités qu'au reste de la population. En comparant l'article 27 à l'article 18 il soutient ainsi que l'article 27 constitue une *lex specialis*. Il concède quand même que les droits des minorités peuvent être limités s'ils entrent en conflit avec d'autres droits du Pacte ou par des "Clauses générales de limitations"¹². Tout d'abord, il faut souligner que les droits accordés aux minorités ne sont pas des privilèges mais sont des droits ayant pour but de rétablir l'égalité réelle entre les minorités et la majorité puisque, par définition, les minorités se trouvent dans une position non dominante. De surcroît, où sont les "clauses générales de limitations"? Le Pacte des droits civils et politiques, contrairement à la Déclaration universelle des droits de l'homme, ne contient pas de clause générale de limitation. L'interprétation logique du lien entre les articles 27 et 18 conduit à la conclusion que les limitations sont, pour les aspects religieux, les mêmes que celles contenues dans l'article 18(3).

Contrairement au principe général d'égalité, la liberté de conscience est protégée au niveau législatif par l'article 83 du POIC de 1922 qui dispose que

"Toutes les personnes (en Israël) jouiront de la liberté absolue de conscience et de l'utilisation libre des toutes les formes de cultes, pour autant que l'ordre public et la morale sont respectés"

Durant l'époque mandataire, aucune disposition ne pouvait entrer en contradiction avec cet article. Mais depuis la création de l'Etat d'Israël, on a pu constater que les droits à la liberté religieuse et de conscience n'étaient juridiquement garantis que dans le cas où les

¹¹ CAPOTORTI (F.), *op.cit.*, par.227.

¹² NOWAK (M.), *U.N. Covenant on Civil and Political Rights CCPR, Commentary*, N.P Engel, Publisher, Kehl-Strasbourg. Arlington, 1993, p.500 et p.505.

lois de la Knesset ne leur portaient pas atteinte ou ne les atténuaient pas¹³. Par ailleurs, cette disposition ne concerne que la liberté de conscience et pas la liberté religieuse. Mais puisque que la Déclaration d'indépendance mentionne également la liberté religieuse, certains estiment que cette liberté découle de la dignité de l'homme. Ainsi cette liberté aurait-elle une valeur constitutionnelle.¹⁴

La jurisprudence israélienne a, dans de nombreux arrêts, reconnu la liberté religieuse et de conscience comme un principe fondamental. Le juge Zamir a, par exemple, récemment statué que

“La liberté de conscience a joui d'une reconnaissance de la Cour Suprême comme l'une des libertés fondamentales. Ainsi, le juge Barak a dit dans Bagatz 292 / 83, Nemaneey Har Habayt c. Le commandant régional de police de Jérusalem, P.D., 38(2), p449, p454: ‘Toute personne en Israël jouit de la liberté de conscience, de croyance, de religion et de culte. Cette liberté est garantie à toute personne dans tout régime démocratique éclairé, et donc elle est garantie à toute personne en Israël en tant que l'un des principes fondamentaux de l'Etat d'Israël sur lesquels l'Etat d'Israël est basé.’”

Dans l'arrêt Bagatz (650/88 *Le mouvement du judaïsme progressiste en Israël c Le ministre des affaires religieuses*, P.D., 42(3), p.377, p.381) le Président Shamgar a, quant à lui, estimé que

“La liberté de religion et de conscience est l'une des libertés fondamentales selon notre système juridique et constitue une partie intégrante de lui. Les expressions de cette liberté sont, bien sûr, pour l'essentiel, la liberté d'expression et la pratique religieuse.”

¹³ BERENZON(T.) “La liberté religieuse et de conscience dans l'Etat d'Israël”, *Iyunei Mishpat*, Vol.3, p.405 (en hébreu).

¹⁴ Voir la discussion de ce point et les différents points de vue de juges de la Cour Suprême: SOMER (H.), “Les droits non énumérés -sur la portée de la révolution constitutionnelle”, *Mishpatim*, 1997, pp.257-339, (en hébreu), pp.324-326. L'auteur de cet article est d'avis que la liberté religieuse n'est pas dérivée de la dignité de la personne humaine.

Au paragraphe 18 le Juge Zamir ajoute que:

“la liberté de culte est un droit fondamental. Il permet à toute personne musulmane aussi bien que juive, de pratiquer son culte envers Dieu dans la voie quelle veut. Cette liberté de culte n'est pas absolue, elle est limitée par le droit.”

Cette image d'une liberté religieuse protégée est cependant quelque peu ternie lorsque que l'on examine les domaines couverts par la liberté religieuse.

1.2 Les domaines de la liberté religieuse

En Israël la liberté religieuse pour les juifs orthodoxes est assez protégée et certains pensent même qu'elle l'est trop. Ce régime de faveur est en effet considéré par les Juifs laïcs et les Juifs religieux appartenant à d'autres courants orthodoxes comme une atteinte à la liberté de conscience. Ainsi par exemple, une partie des laïc conteste l'obligation de se marier selon la loi hébraïque. Plusieurs recours ont été intentés devant la Cour Suprême pour combattre cette hégémonie orthodoxe¹⁵. Sur certains points, le combat des minorités religieuses arabes rejoint le combat des mouvements juifs non orthodoxes : c'est le cas notamment du financement des institutions officielles religieuses orthodoxes dont ni les Arabes ni les juifs laïc ne bénéficient.

1.2.1. Le droit d'adopter une religion de son choix

Le droit israélien reconnaît le droit qu'à chaque citoyen israélien de pratiquer la religion de son choix ou bien de ne pas en avoir du tout¹⁶. Il n'y a jamais eu de la part de l'Etat, de tentatives visant à faire adopter la religion de la majorité aux minorités par la force ou la pression. La principale explication découle du fait que la religion

¹⁵ Israel Religious Action Center, *Religious Freedom and Pluralism in Israel: An International Civil Rights Perspective. Religion and State in Israel in Light of the Provisions of the International Covenant on Civil and Political Rights (1966)*, 1998.

¹⁶ Bagatz 3872/93, *Mitral c. Le Premier ministre et le ministre des affaires religieuses et autres*, PD 47(5) p.485, p.506.

juive n'est pas une religion valable pour toute l'humanité¹⁷, à la différence de l'islam et du christianisme. Cette religion impose même des restrictions et des limites aux personnes souhaitant entrer dans ses rangs.

L'article 13 de la loi sur l'adoption¹⁸, qui oblige les deux parents adoptifs à avoir la même religion, pourrait néanmoins aller contre cette tendance. Plusieurs membres du Comité pour l'élimination de toutes les formes de discriminations raciales se sont penchés sur cette disposition¹⁹. Pour Tahzib, elle est discriminatoire et devrait être abolie²⁰. Pour Ruth Lapidoth, elle découle de la volonté de respecter le pluralisme religieux et de préserver l'identité et la communauté religieuse²¹. Cette divergence n'est qu'un exemple parmi d'autres de ce conflit permanent entre égalité complète et préservation de l'identité religieuse. En effet, si l'égalité complète exige de ne pas tenir compte de la religion dans les relations entre l'individu et le pouvoir, en revanche, la préservation d'une identité religieuse met la religion au centre de cette relation.

1.2.2. *Le droit de manifester sa religion*

Dans certains domaines, la liberté religieuse de la minorité musulmane est protégée notamment là où les prescriptions religieuses juives et musulmanes sont identiques. Reste que, dans ces cas de figure, le but du législateur n'a pas été de protéger la minorité musulmane mais de protéger la religion juive. Cela ressort

¹⁷ Voir les affaires concernant la définition du juif où on a vu que la plupart des requérants voulaient s'inscrire en tant que juifs alors que les autorités israéliennes et la Cour Suprême en limitaient la portée:

¹⁸ S.H, 1981, p.293.

¹⁹ CERD/CSR.777-804 p.157. *Ibid.*, p. 160 par. 57 'Il en est question, dans le rapport de la loi relative à l'adoption d'enfants, suivant laquelle tant les parents que l'enfant adoptif doivent appartenir à la même religion. M.Aboul Nasr demande à ce propos ce qui se passe lorsque l'enfant est de mère ou de père inconnu et si, en pareil cas, l'adoption est refusée' *Ibid.*, p. 167 le représentant de l'Etat d'Israël dit que si la religion de l'enfant ou des parents de l'enfant n'est pas connue, elle n'entre pas en considération pour l'adoption. par. 100.

²⁰ TAHZIB (B.G.), *op. cit.*, p. 395.

²¹ LAPIDOTH (R.), "Freedom of Religion and Conscience in Israel", *The Catholic University of Law Review*, 1998, pp. 441-464; p. 456.

très clairement des débats tenus à la Knesset à l'occasion du vote de ces lois. Ce fut le cas par exemple lors du débat sur la loi d'interdiction de l'élevage des porcs en 1962²². Certains membres de la Knesset étaient contre cette loi car ils estimaient qu'elle pourrait, en imposant des comportements religieux par des voies législatives, créer un précédent dangereux. Face à eux, d'autres membres de la Knesset étaient en faveur de cette loi, soit pour des raisons religieuses puisque la religion juive interdit l'élevage du porc, soit pour des raisons nationales puisque, dans l'histoire du peuple juif, le porc tel qu'il a été utilisé par les Romains symbolisait l'humiliation du peuple juif. L'interdiction de l'élevage des porcs chez les Musulmans et les Druzes n'était évoquée qu'indirectement, pour appuyer les points de vue des tenants de l'interdiction. Cette protection oblique se manifeste également dans d'autres domaines de prescriptions alimentaires ainsi qu'en ce qui concerne le droit de se laisser pousser la barbe. Dans d'autres domaines, les minorités religieuses sont totalement ignorées. Il s'agit, d'une part, d'une protection accordée aux Juifs uniquement, comme c'est le cas par exemple pour la protection des Lieux Saints par des règlements de 1981 et, d'autre part, de la seule prise en compte de la protection de la religion juive dans des questions intéressant l'ensemble de la population. Dans certains domaines, l'Etat doit jouer un rôle d'arbitre entre les différentes minorités religieuses comme pour l'affaire des foulards par exemple. Enfin, dans le domaine de la réglementation des repos et des jours fériés, des gains politiques sont recherchés et il s'agit alors d'une protection motivée politiquement.

A) *Les prescriptions alimentaires*

L'accomplissement des rites et la pratique de la religion peuvent comprendre non seulement des actes cérémoniels mais aussi des coutumes telles que l'observation de prescriptions alimentaires. Puisque la liberté religieuse inclut la liberté de ne professer aucune religion ou conviction, on peut dire que l'imposition de certaines prescriptions alimentaires porte atteinte à cette liberté religieuse. La religion juive et la religion musulmane interdisent de manger du

²² D.K, Vol 33, 1962, p1370-1385, pp.1386-1392; pp.1397-1407; D.K., Vol 34, 1962, pp. 2823-2836.

porc. La religion juive prescrit de manger uniquement de la viande *casher*²³ et la religion musulmane voit dans ce qui est autorisé pour les juifs des aliments qui sont autorisés pour les Musulmans.²⁴ Mais la religion chrétienne ne connaît pas ce genre d'interdiction.

i) La question du porc

- Le principe

L'article 1 de la *loi sur l'interdiction de l'élevage des porcs* de 1962²⁵ interdit l'élevage, la possession et l'abattage des porcs. Celui qui enfreint cette loi est passible d'amende. Cette loi pose une restriction à l'égard des chrétiens palestiniens dont la religion ne connaît pas cette interdiction. Il s'agit d'une atteinte à leur liberté de commerce. Dans l'affaire *Halon*²⁶ un requérant chrétien possédait un lieu où il élevait des porcs à Kfar Yassif. Mais il devait pour égorger ses porcs les déplacer à Nazareth où se trouvait une maison d'abattage légal. Il souhaitait recevoir un ordre interdisant aux autorités de confisquer ses porcs quand il les transporterait à Nazareth. Selon le juge, la loi sur l'interdiction des élevages de porc interdisait de posséder des porcs, sauf dans neuf régions mentionnées dans l'annexe, et le terme possession incluait une possession pour une très courte durée et, en l'espèce, une possession pour amener les porcs à l'abattage.²⁷ La Cour a finalement refusé de statuer car, selon elle, il s'agissait d'un recours théorique imposant au préalable un recours aux tribunaux ordinaires.

- Les exceptions

L'article 2 de la loi règle les cas où les exceptions à l'interdiction sont possibles. La première exception vise à exclure certaines régions

²³ Une viande *cachère* est une viande qui doit être parmi la liste des viandes permises, comme le bœuf ou le mouton, et extraite d'un animal abattu rituellement et préparé d'une certaine manière. Voir KLEIN (C.), *Le caractère juif de l'Etat d'Israël*, Paris, Cujas, 1977, pp.131-132.

²⁴ Voir le Coran: Sourate de la Table servie, cinquième verset.

²⁵ S.H., 1962, p.106.

²⁶ Bagatz 176/64, *Halon c. Le responsable national pour le contrôle de l'exécution de la loi d'interdiction de l'élevage du porc*.

²⁷ Ibid., p. 791.

de cette interdiction. La liste de ces régions figure en annexe. Il s'agit de régions dépourvues de population juive, où cohabitent exclusivement des Musulmans et des Chrétiens. Dans les régions où cohabitent Juifs, Musulmans et Chrétiens, comme Lod, Ramleh, Jaffa, Acre et Haïfa, il n'y a pas d'exemptions à cette interdiction. Ce qui confirme que la loi est avant tout destinée à protéger la liberté religieuse des Juifs et que les Musulmans ne bénéficient de cette protection qu'indirectement.

La deuxième exception concerne les institutions de recherche. La Cour Suprême²⁸ a considéré que les autorités n'avaient pas de pouvoir d'appréciation quant au fait qu'il s'agisse ou non d'institutions répondant à l'art 2(2) de la loi. Les règlements de 1963 relatifs à l'interdiction de l'élevage des porcs (possession et destruction) sont rédigés de telle façon qu'ils ne donnent aucun pouvoir d'appréciation et obligent les autorités à accorder ce genre d'autorisation lorsque l'organe répond d'une manière objective aux critères. Dans cette affaire le requérant a réussi à annuler la décision du contrôleur sur l'interdiction d'élevage des porcs

ii) La question de l'importation de la viande non *casher*

Pendant longtemps, l'importation de la viande en Israël était du ressort de l'Etat lui-même avant que le gouvernement israélien ne décide, le 8/9/92, de conférer cette tâche à des organes privés. Mais le gouvernement modifia finalement sa décision et décida qu'il continuerait à importer lui-même, estimant que cette question devait être réglée par une loi. En fait, le gouvernement craignait que le fait de laisser à des organes privés le soin d'importer de la viande non *casher* ne soulève des problèmes de coalition avec les partis religieux. Un recours fut intenté contre cette décision. La Cour Suprême²⁹ a décidé que le gouvernement ne pouvait se fonder sur des motifs religieux pour baser sa décision. Un projet de loi intitulé «Projet de loi pour l'importation de la viande de bœuf congelée», fut

²⁸ Bagatz 229/63, *L'institut de la recherche c. Le ministre de l'intérieur* PD18(III)p. 185

²⁹ Bagatz 3872/93, *Mitral c. Le Premier ministre et le ministre des affaires religieuses et autres*, PD, 47(5), p. 485.

présenté par le gouvernement en 1993³⁰. Dans ce projet de loi, l'arrêt Bagatz 3872/93 Mitral par lequel la Cour Suprême a décidé que la limitation de l'importation doit être réglementée par une loi est mentionné. Ce projet de loi soumet toute importation de viande congelée à une autorisation exclusive du gouvernement. Comme ce projet n'aboutit pas, un deuxième projet de loi fut présenté³¹. Par rapport au précédent, il donnait la faculté au Grand Rabinat d'accorder des certificats de *cashrout* pour importer de la viande *casher*, tout en reconnaissant le droit du Ministre de l'Industrie et du Commerce à accorder des permis d'importation.

Le 15 mai 1994, la loi sur l'importation de la viande congelée fut adoptée à la Knesset³². Comme prévu dans le projet, cette loi accorde au Grand Rabinat le droit de donner des certificats de *cashrout* permettant l'importation, alors qu'aucune autorité religieuse appartenant aux minorités religieuses ne dispose d'un tel pouvoir. Un projet de loi relatif à l'importation de la viande congelée (modification)³³ a étendu les champs d'interdiction de la loi de 1994 pour englober, non seulement la viande congelée, mais aussi la viande froide et ses dérivés. En plus de cette législation, des modifications successives ont été apportées par la loi fondamentale sur la liberté professionnelle.

La société Mitral a intenté un deuxième recours contre le gouvernement pour lui permettre d'importer de la viande non *casher*³⁴.

Dans cette affaire, le requérant prétend qu'en dépit du fait que cette loi ait été votée à la majorité absolue comme le requiert la Loi fondamentale sur la liberté professionnelle, elle est inconstitutionnelle car elle aurait du respecter aussi bien l'article 1 de cette loi professionnelle³⁵ que la *loi fondamentale sur la dignité de la personne et sa liberté*. Le juge Barak a estimé que les valeurs mentionnées dans l'article 4 sont celles de l'article 1 et 2, mais il rajouta qu'il n'était pas utile de statuer sur cette question car, selon lui, il n'y

³⁰ H.H., 2228, p.132.

³¹ H.H. 1994, 2243, p.206.

³² S.H., 1456, p.104.

³³ H.H., 1994, 2343, p.208.

³⁴ Bagatz 4676/94, Mitral c. TAK EL 96-3) 26

³⁵ Qui est identique à l'article 1 de la *loi fondamentale sur la dignité de la personne humaine et sa liberté*.

avait pas eu atteinte à la liberté professionnelle, ceci parce que contrairement à ce qui était prévu par le passé, il était désormais possible d'importer de la viande *casher* sans autorisation. Les requérants prétendaient qu'en tout état de cause cela portait atteinte à la loi fondamentale sur la dignité. Le juge Barak ajouta qu'il fallait interpréter une loi constitutionnelle comme faisant partie de tout le système constitutionnel.³⁶

Comment résoudre ce problème ?

“Il nous semble, dit-il, qu’une bonne interprétation est de donner une protection constitutionnelle à une loi exceptionnelle qui porte atteinte, non seulement à la liberté professionnelle, mais aux droits inclus dans la loi fondamentale sur la dignité de la personne et sa liberté, si trois conditions sont réunies: premièrement, l’atteinte aux autres droits de l’homme est une conséquence secondaire qui résulte d’une façon naturelle de l’atteinte à la liberté professionnelle. Deuxièmement, l’atteinte à la liberté professionnelle est l’atteinte principale et l’atteinte aux autres droits de l’homme est secondaire. Troisièmement, l’atteinte aux autres droits de l’homme en elle même n’est pas d’intensité réelle.” Et il poursuit : “Concernant l’atteinte à la liberté de conscience, il faut se rappeler que, celui qui veut, peut acquérir en Israël de la viande non casher. Il n’y a pas de contrainte à manger seulement de la viande casher. En tout cas, il n’y a aucun doute que l’atteinte la plus grave est celle de la liberté professionnelle.”³⁷

Le juge Barak reconnaît donc que le fait d'imposer certaines alimentations pour des motifs religieux pourrait porter atteinte à la liberté de conscience. Les critères qui ont été fixés par le président Barak ne sont pas conformes aux critères posés par le droit international des droits de l'homme. Ce genre de motifs de limitation ne figurent pas parmi les motifs qu'on peut invoquer pour limiter cette liberté³⁸.

³⁶ Par. 24 de l'arrêt.

³⁷ Bagatz 4676/94, Mitral, par. 23.

³⁸ Article 18.3 du Pacte des droits civils et politiques de 1966.

Il est clair qu'il y a une atteinte à la liberté professionnelle des Chrétiens et des Musulmans. Le président Barak ajoute qu'en ce qui concerne l'argument soulevé par le requérant, à savoir une atteinte au principe d'égalité, il faut l'autorisation d'une autorité religieuse juive et non pas d'une autorité religieuse musulmane. Le président Barak dit que

“Même s'il y a une atteinte au principe d'égalité, elle n'est que secondaire par rapport à la liberté professionnelle et elle n'a pas une intensité réelle”

Est-ce que cela veut dire que le principe d'égalité est secondaire par rapport à la liberté professionnelle en général ou est-ce que, en l'espèce, l'atteinte à la liberté professionnelle a été plus grande que l'atteinte à celle de l'égalité? L'arrêt ne donne pas de réponse claire à cette question.

Il ressort des développements ci-dessus que le but principal de la loi sur l'importation de la viande, ainsi que sa modification, était la protection de la religion juive et non pas de la religion musulmane. Cette loi, comme la loi sur l'interdiction de l'élevage des porcs, protège de manière oblique les Musulmans mais limite la liberté commerciale des Chrétiens. La loi fondamentale sur la liberté professionnelle n'a pas pu être un obstacle à cette adoption puisque cette loi a été elle-même modifiée. La loi fondamentale sur la dignité de la personne et sa liberté n'a pas été non plus d'un très grand secours, puisque l'atteinte au principe d'égalité a été considérée comme “secondaire”, dans la mesure où elle chargeait des responsables religieux juifs uniquement de la responsabilité de délivrer des certificats de *cashrouit*. Ce qui montre bien encore une fois la limite de la “révolution constitutionnelle”.³⁹

B) La question de la barbe

Certaines religions prescrivent de se laisser pousser la barbe. Ce droit découlerait du droit qu'à chaque individu de pratiquer les rites de son choix⁴⁰. Dans la première affaire où cette question s'est posée

³⁹ Voir la critique de DOTAN (Y.), “Une constitution pour l'Etat d'Israël”, *op.cit.*, p.193.

⁴⁰ DINSTEIN(Y.), “Freedom of Religion”, *op.cit.*, p.160.

à la Cour Suprême⁴¹, il s'agissait de requérants juifs pratiquants. Ils demandaient au Ministre de la Sécurité de leur accorder des outils spécifiques, car lors de la Guerre du Golfe, les autorités israéliennes avaient distribué des masques aux citoyens israéliens. Le problème des Juifs religieux était que les masques étaient conçus pour des personnes imberbes. Le Ministre de la Sécurité consacra un budget spécial pour les personnes portant la barbe, dans le but de leur assurer une protection efficace. Le juge Alon, le juge religieux (juif) à la Cour Suprême, estima que, si la *Halakha* donnait le droit de ne pas respecter certaines prescriptions religieuses en cas de danger mortel, on pouvait alors facilement éviter le problème soulevé par les religieux et choisir entre la barbe et la vie. Il faut cependant que les autorités prennent toutes les mesures nécessaires pour éviter que l'on retombe dans ce dilemme et, en cas d'impossibilité, que les vies des personnes prévalent ainsi que le droit de ne pas respecter la loi religieuse enjoignant de se laisser pousser la barbe. Le droit de se laisser pousser la barbe a été reconnu comme faisant partie de la loi fondamentale sur la dignité de la personne et sa liberté et elle s'étend aussi aux laïcs. Dans l'affaire *Nof*⁴² le juge Matza a dit:

*“A mon avis, le droit de toute personne à laisser pousser sa barbe constitue une partie de sa dignité, sans rapport avec ses croyances et ses tendances religieuses. Le droit à la dignité contient le droit de façonner son caractère, et celui qui laisse pousser sa barbe pendant des années constitue une partie de son caractère et de son expérience personnelle.”*⁴³

Si cette solution a été donnée pour les Juifs barbus, elle est également valable pour les Musulmans et les Chrétiens. Les Druzes religieux ont plutôt l'obligation de porter des moustaches⁴⁴. Les Chrétiens religieux grecs orthodoxes ont des barbes. Pour les Musulmans, ce n'est pas obligatoire d'avoir une barbe, mais c'est préférable, car c'est une manière de ressembler au prophète Mahomet.

⁴¹ Bagatz 4919/90, *Miler c. Le ministre de la sécurité*, P.D., 45(2), p.293.

⁴² Affaire précitée.

⁴³ *Ibid.*, p.459.

⁴⁴ DANA (N.), “Le caractère druze: la pratique”, in DANA (N.), *Les druzes*, Ramat Gan, L'édition de l'Université Bar Ilan, 1998, pp.37-47, (en hébreu), p.45.

C) *L'affaire du Foulard*

En cas de conflits entre deux membres de minorités religieuses différentes, c'est aux organismes étatiques que revient la responsabilité de solutionner le conflit. Ce conflit peut se manifester dans le cadre des affaires du statut personnel où chaque partie appartient à une religion différente. Un autre cas de figure peut être illustré par l'affaire de la Mosquée de Nazareth où l'Etat a dû intervenir pour résoudre le conflit en faveur des Musulmans, en leur garantissant le droit d'établir une mosquée. En dehors de ces deux cas de figure, on ne trouve qu'un seul arrêt de la Cour Suprême traitant d'un litige opposant une fille musulmane à une école de la communauté melkite catholique dans l'affaire du foulard.

Pour certains, la religion musulmane n'obligerait pas les femmes à mettre de foulard et les prescriptions coraniques ne concerneraient que les femmes du prophète Mahomet. Ainsi, n'était-ce qu'un mode de différenciation sociale entre femmes libres et esclaves. Puis cette habitude s'est imposée à toutes les femmes musulmanes en se transformant en instrument de réclusion de la femme⁴⁵. Quelques soient les divergences idéologiques, les juges nationaux ne devraient pas jouer le rôle d'interprète du dogme⁴⁶. La question du port du foulard par des filles et des femmes musulmanes a fait l'objet de travaux aussi bien de la part d'instances judiciaires nationales qu'internationales. Du fait que le foulard se présenterait comme un signe religieux, son port pourrait heurter le principe de laïcité tel qu'il est interprété par certains pays comme la France⁴⁷ ou la

⁴⁵ Pour plus de détails voir FAHMY (M.), *La condition de la femme dans l'islam*. Paris, Allia 65-89; ASCHA (G.), *Du statut inférieur de la femme en islam*, Paris, L'Harmattan, pp.123-131.

⁴⁶ VELAERS (J.) et FOBLETS (M.C), *op.cit.*, pp. 282-283 et pp. 286-287.

⁴⁷ Pour une vision synthétique des récents arrêts du Conseil d'Etat voir DURAND-PRINBORGNE (C.), "Le port des signes extérieurs de convictions religieuses à l'école: une jurisprudence affirmée..., une jurisprudence contestée", *RFD adm.*13(1) Janv-févr.1997, pp.151-167, pour ces arrêts récents voir *Ibid.*, pp.169-172. Voir aussi DEFFAIN (N.), "Le principe de laïcité de l'enseignement public à l'épreuve du foulard islamique", *RTDH*,1998, pp.203-250. On constatera la nuance de la jurisprudence française. Pour le Conseil d'Etat, les sanctions fondées sur des interdictions générales ou absolues sont illégales. DEFFAIN (N.), *op.ci.*, pp.229-233.

Turquie⁴⁸. Le port du foulard peut heurter le principe d'uniformité que certaines écoles imposent comme c'est le cas par exemple en Egypte⁴⁹. Etant donné que le droit de manifester son appartenance à une religion n'est pas absolu, des restrictions tenant à l'ordre public ou à la sécurité publique sont légales. Le Comité des Droits de l'Homme ne s'est pas encore prononcé sur la question du foulard, mais il l'a fait sur des faits analogues dans l'affaire *Sing Bhinder*.⁵⁰ Sing Bhinder, citoyen canadien sikh, couvrait sa tête d'un turban dans la vie quotidienne et refusait de mettre un casque de sécurité pendant son travail. Son contrat de travail fut résilié par son employeur. Il considéra que l'Etat canadien n'avait pas respecté sa liberté religieuse et cela au mépris de l'article 18 par.3 du Pacte des Droits Civils et Politiques. Pour le Comité des Droits de l'Homme, il s'agit d'une limitation à la liberté religieuse conforme à l'article 18 par.3 du Pacte.

Pour limiter la liberté de la personne sur la base de la sécurité publique, il faut examiner si la manifestation de la religion est de nature à créer un danger pour le public: une limitation pour motif de "sécurité publique" peut être alors invoquée. Dans le cas en question, il s'agissait de la protection, non pas du public, mais d'une personne déterminée. A-t-on le droit de défendre la vie d'une personne contre sa volonté⁵¹? On pourrait même aller jusqu'à se demander si

⁴⁸ Voir l'arrêt de la Cour constitutionnelle, Décision du 7 mars relative à la constitutionnalité d'une loi universitaire turque (port de "foulards islamiques" dans les établissements d'enseignement supérieur) in RUDH,1991, pp.143-151 et GREWE(C.) et RUMPH (C.), "La Cour Constitutionnelle turque et sa décision relative au "foulard islamique"", *R.U.D.H.*, 1991, pp. 113-124, spécialement pp. 121-124. Dans cette affaire, la Cour constitutionnelle turque a sanctionné une loi autorisant le port des foulards islamiques dans certains endroits précis en préférant le principe de laïcité sur celui de liberté religieuse.

⁴⁹ N'a pas été annulé un règlement administratif interdisant l'accès à l'école aux élèves portant le voile complet (*niqab*) et imposant à tous les élèves le port d'un uniforme. Pour arriver à ce résultat la Haute Cour Constitutionnelle a interprété les textes coraniques ainsi que la sunna comme n'indiquant pas une obligation pour la femme de se couvrir entièrement. (Voir BERNARD. MAUGIRON (N.), *La Haute Cour Constitutionnelle égyptienne et la protection des droits fondamentaux*, Thèse de droit, Université de Nanterre (Paris XI), 1999, pp.123-124.

⁵⁰ Communication No.208/1986, *K.Singh Bhinder v. Canada* (Views adopted on 9 November 1989, at the thirty-seventh).CCPR/9/Add.1, p.398

⁵¹ TAHZIB (B.G.), *op.cit.*, pp.298-299.

on peut défendre la liberté d'une personne contre sa liberté? En l'espèce, la préservation des droits d'autrui était en question puisque Singh Bhinder, en refusant de mettre un casque, augmentait la probabilité d'une éventuelle blessure et, donc, le risque pour la société qui l'employait d'avoir à payer une compensation plus élevée.

Au niveau européen, la Commission des Droits de l'Homme a eu à se prononcer sur une affaire de foulards. Une licenciée turque s'était vue refuser la délivrance de son diplôme car elle avait refusé de fournir une photographie d'identité sur laquelle elle apparaissait sans foulard. La Cour constitutionnelle turque débouta la jeune femme de sa demande.

“La Commission est d'avis qu'en choisissant de faire ses études supérieures dans une université laïque, un étudiant se soumet à cette réglementation universitaire. Celle-ci peut soumettre la liberté des étudiants de manifester leur religion à des limitations de lieu et de forme destinées à assurer la mixité des étudiants de croyances diverses. Notamment, dans les pays où la grande majorité de la population adhère à une religion précise, la manifestation des rites et des symboles de cette religion, sans restriction de lieu et de forme, peut constituer une pression sur les étudiants qui ne pratiquent pas ladite religion ou sur ceux adhérant à une autre religion. Les universités laïques, lorsqu'elles établissent les règles disciplinaires concernant la tenue vestimentaire des étudiants, peuvent veiller à ce que certains courants fondamentalistes religieux ne troublent pas l'ordre public dans l'enseignement supérieur et ne portent pas atteinte aux croyances d'autrui”⁵².

La Commission ajouta:

“qu'un diplôme universitaire a pour but d'attester des capacités professionnelles d'un étudiant destiné à l'attention du grand public. La photo apposée sur un diplôme a pour fonction d'assurer l'identification de l'intéressé et ne peut

⁵² Requête No16278/90, *Semay Karaduman c.Turquie* 3 mai 1993, D.R., 74, pp. 93, pp.100-101.

⁵³ *Ibid.*, p.101.

être utilisée par celui-ci afin de manifester ses convictions religieuses."⁵³

La Cour Suprême israélienne ne s'est prononcée qu'une seule fois sur l'affaire des foulards⁵⁴. Une jeune fille musulmane avait terminé son cursus scolaire à Oum Ilfahem⁵⁵ et avait réussi les examens d'entrée de l'école Saint-Joseph de Nazareth, école appartenant à la communauté melkite catholique. En arrivant aux cours, la direction de l'école lui expliqua qu'elle ne pouvait être admise à l'intérieur de l'école en portant le foulard. La requérante refusa aussi de participer aux activités annexes de l'école comme les promenades et la natation. Pour la natation, elle souhaitait être habillée de longs vêtements conformément à la tradition religieuse musulmane et voulait être dans un endroit où la natation se faisait séparément des garçons. Un recours fut intenté pour obliger l'école à l'accepter avec le foulard. L'école est une institution d'éducation reconnue mais non officielle au sens de l'art1 de la loi sur l'éducation obligatoire de 1949. Dans cette école, 55% des élèves n'appartiennent pas à la communauté melkite catholique. L'école estimait que son cadre pédagogique pourrait être menacé si chaque élève se conduisait selon les règles de sa propre communauté. Pour le juge Barak, il ne s'agissait pas d'une école publique (officielle). Elle n'était donc pas tenue par l'Etat ou une autorité locale. Il ne s'agissait pas d'une institution officielle d'éducation mais d'une institution étant reconnue comme non officielle et étant la propriété d'une communauté religieuse. Le juge Barak estima que la liberté religieuse était garantie à toute personne, et ce inclus les mineurs. Il rappela que la liberté religieuse n'était pas absolue mais qu'il fallait néanmoins trouver un équilibre entre cette liberté et d'autres libertés et entre cette liberté et l'intérêt général. Le juge Barak⁵⁶ jugea que si la jeune fille en question voulait porter un foulard dans le cadre d'une éducation officielle (publique) il fallait reconnaître son droit et que dans le cas d'une école publique, le principe de la liberté religieuse avait la priorité sur le principe de l'uniformité. Mais étant donné qu'il s'agissait, en l'espèce, d'une école privée, elle était libre d'admettre ou non des Musulmans dans la

⁵⁴ Bagatz 4298/98, *Mona Jabarin c. Le ministre de l'éducation*, P.D., 49(5), p. 201.

⁵⁵ Ville arabe à très forte majorité musulmane.

⁵⁶ Affaire *Mona op.cit*, par.6.

mesure où derrière le principe de l'uniformité il y avait des intérêts pédagogiques à prendre en compte, intérêts qui étaient liés à la nature spécifique de l'école. L'uniformité permet la création d'un dénominateur commun basé sur le pluralisme.⁵⁷

Golberg précisa quant à lui que, dans le cas d'une école publique religieuse, il fallait respecter la religion et non pas la liberté religieuse. On ne peut pas ainsi laisser un Juif ne pas mettre une Kippa dans une école publique religieuse (juive évidemment car pour les minorités palestiniennes il n'y a pas d'écoles religieuses publiques).

Cet arrêt est basé sur de fausses propositions car les écoles publiques arabes n'offrent pas de véritable alternative à l'élève. Les écoles publiques arabes sont des écoles de très mauvaise qualité qui ont pour rôle principal la dépolitisation et la destruction de l'identité palestinienne et corrélativement la promotion de la race juive et de l'idéologie sioniste. Il n'y a donc pas de vraie alternative et de réelle liberté de choix. Pour cette jeune fille musulmane, il n'y avait pas d'écoles publiques musulmanes comme il en existe pour les Juifs. Par ailleurs, l'uniformité n'est pas un principe sur la base duquel on peut limiter la liberté religieuse⁵⁸. Il n'y a en effet pas de loi autorisant la limitation de la liberté religieuse en raison de la préservation du principe d'uniformité et cette limitation ne se base sur aucune loi, comme le requiert l'article 18 par du Pacte des Droits Civils et Politiques. Cette limitation pouvait se fonder, en revanche, sur la protection des droits de l'église melkite catholique.

Malgré ces limites, cette jurisprudence est, pour une fois, plus libérale que les jurisprudences française et turque. En Israël, le principe de laïcité ne joue pas un rôle important, au point par exemple d'abolir une liberté fondamentale (comme en Turquie) ou de la limiter (comme en France). En outre, la Cour Suprême israélienne dans l'affaire *Mona* n'a pas joué un rôle d'interprète de la religion musulmane comme c'est le cas en Egypte.

⁵⁷ *Ibid.*, par.7.

⁵⁸ Dans la décision de Haute Cour Constitutionnelle égyptienne précitée, le principe de l'uniformité a aussi prévalu. Mais la Haute Cour égyptienne est arrivée à ce résultat en interprétant les textes musulmans sacrés alors que la Cour Suprême israélienne est arrivée à ce résultat en limitant la liberté religieuses par le principe de l'uniformité.

D) *Les repos et les jours fériés*

L'article 2 de la Convention No.14 de l'O.I.T. relative à l'application du repos hebdomadaire dans les établissements industriels⁵⁹ énonce le principe d'un repos minimum de vingt-quatre heures dans tout établissement industriel. Ce repos coïncidera autant que possible avec les jours consacrés par la tradition ou les usages du pays ou de la région.

L'article 6(h) de la Déclaration de 1981 sur l'élimination de toutes les formes d'intolérance et de discrimination fondées sur la religion ou la conviction reconnaît la liberté d'observer les jours de repos et de célébrer les fêtes et cérémonies conformément aux préceptes de sa religion ou de sa conviction. Dans l'observation générale no22 du Comité des Droits de l'Homme adoptée en 1993⁶⁰, il est dit que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction par le culte englobe l'observation des jours de fête et des jours de repos.⁶¹

Au niveau européen, la pratique est plutôt hostile à l'égard des Musulmans. En effet, la Commission des Droits de l'Homme a approuvé le refus fait à un professeur britannique de religion musulmane de s'absenter pour 45mn le vendredi afin de suivre sa prière.⁶²

En Israël, l'art7(b) de la *Loi des horaires de travail et de repos* de 1951 dispose que le repos hebdomadaire pour un Juif est le samedi et pour un non juif, le samedi, le vendredi ou le dimanche selon le choix de la personne en question. Le professeur A Rubinstein dit que le fait d'inclure le samedi pour le non juif est destiné à permettre à celui-ci de pouvoir travailler chez un Juif⁶³. Mais pour le Juif, un tel choix n'existe pas. Est-ce à dire que pour le législateur il était inconcevable qu'un juif puisse travailler chez un Musulman? La Cour Suprême a dit qu'en choisissant le Shabat le législateur avait poursuivi deux buts. Le premier était social, il s'agissait d'accorder

⁵⁹ Entrée en vigueur, 19/06/1923, date d'adoption 17/11/1921, ratifiée par Israël le 26/06/1951.

⁶⁰ Texte in HRI/GEN/1/Rev.3 p.39.

⁶¹ Par. 4.

⁶² Application No 8160/78, *Ahmad v. United Kingdom*, *European Human Rights Reports*, 1984, p.126 voir para 23

⁶³ RUBINSTEIN(A.), *op.cit.*, p.87.

un jour de repos pour les travailleurs et le second religieux, à savoir, suivre un ordre religieux et la tradition juive.⁶⁴

Pour les jours fériés l'art18a(a) de l'ordonnance sur le pouvoir donne les détails des fêtes juives. Pour les non juifs, les fêtes devront être réglées par une décision du gouvernement, ce qui implique une protection moindre quant à la nature de l'acte. Les Juifs sont protégés par l'ordonnance ayant valeur de loi, alors que les non juifs sont protégés par un acte administratif du gouvernement. Le gouvernement israélien, en vertu de l'art18a(a) de l'ordonnance sur le pouvoir, a décidé⁶⁵ de fixer les jours de fêtes, et donc de repos, aux jours suivants: Noël, le Nouvel an, le Vendredi d'avant Pâques et le deuxième jour de Pâques pour les chrétiens. Pour les musulmans, les jours fériés correspondent aux jours du nouvel an musulman (Premier du mois de *mouharam*), de la naissance du prophète Mahomet, de la fête de la fin du ramadan (*alfitr*) et la fête du sacrifice (*aladha*). Pour les Druzes, la fête du sacrifice (*aladha*) et le jour de naissance du prophète Shoueb. Il faut noter cependant que la fête de la fin du ramadan (*alfitr*) n'a pas été reconnue comme un jour férié pour les Druzes et ceci dans le but clair de séparer les Druzes des Musulmans.

L'art9a (a) de la loi de 1951 sur les horaires de travail et de repos énonce l'interdiction de travailler durant les jours de repos. Dans une municipalité ou un quartier d'une municipalité où les résidents non juifs constituent plus du quart des résidents, demeure la possibilité de choisir comme jours de repos soit les jours de repos juifs, soit les jours de repos de leur fêtes religieuses. L'art9(c)(a) de cette même loi interdit la discrimination d'une personne et sa non acceptation en raison du seul fait qu'elle a déclaré ne pas souhaiter travailler durant les jours de repos de sa religion. De même, il ne peut être demandé à personne de travailler durant ses jours de repos.

E) La protection des Lieux saints

La liberté religieuse concerne aussi les lieux de son exercice. Cela peut être une mosquée, une Eglise, un monastère, une synagogue mais aussi un cimetière, une rue (*via dolorosa* à Jérusalem), une

⁶⁴ Bagatz 5073/91, *Tiatrot Yisrael c. Natanya*, PD, 47(3), p.192, pp.206-207.

⁶⁵ Y.P1289 du 31 mai 1954.

montagne (*arafa* en Arabie Saoudite) ou bien encore un mur (le mur de lamentation à Jérusalem).

La protection des Lieux Saints prend deux formes: par la loi de la protection des Lieux et par le respect du *statu quo*. On n'envisagera ici que le premier aspect car le deuxième aspect, qui vise à protéger plus spécifiquement les minorités chrétiennes, sera envisagé dans la deuxième section.

L'art1 de la loi sur la garde des Lieux Saints dit que les lieux saints seront protégés de toute profanation, de toute atteinte et de tout ce qui pourrait entraver le libre accès aux lieux saints ou porter atteinte aux sentiments des pratiquants vis-à-vis de ces lieux. Celui qui profane un lieu saint ou y porte atteinte encoure une peine de prison de sept ans. Celui qui porte atteinte à la liberté d'accès des pratiquants ou à leurs sentiments encoure une peine de cinq ans de prison.

Cette loi ne définit pas ce que l'on entend par lieux saint. Est-ce qu'elle adopte une définition subjective? Selon cette loi, serait saint un lieu qui est saint pour la communauté religieuse en question. En effet, l'art.1 interdit de porter atteinte aux lieux qui sont saints pour elle. Cette absence de définition est d'autant plus problématique que des sanctions pénales sont prévues pour celui qui porte atteinte à ces lieux saints. L'art3 dit que cette loi a été conçue pour ajouter et non pour porter atteinte au droit existant. On pourrait dire que le *statu quo* tel qu'il était avant cette loi de 1967 doit être préservé. L'art4 donne le pouvoir au Ministre des Affaires Religieuses d'édicter des règlements pour appliquer cette loi en consultant les représentants des communautés religieuses ou en tenant compte de leurs propositions. Des règlements ont été édictés pour sauvegarder les Lieux Saints juifs en 1981⁶⁶. L'art1 de ces règlements définit les lieux saints en les énumérant. Cette façon de définir les lieux saints révèle qu'il s'agit d'une définition objective. Mais, étant donné qu'il s'agit de règlements, ils bénéficient d'une légalité douteuse, puisqu'ils entraînent une modification de la loi définissant les lieux saints d'une façon subjective. D'autre part, ces règlements n'énumèrent que les Lieux Saints juifs.

⁶⁶ K.T.,1881, p.1212.

F) *L'ignorance de certaines prescriptions religieuses musulmanes*

Être minoritaire c'est souvent suivre le rythme de la majorité. C'est se reposer les mêmes jours de repos que ceux de la majorité. C'est manger ce que la majorité mange. C'est aussi subir la conception morale de la majorité.⁶⁷ En raison de leur situation, les minorités religieuses sont en quête de normalité aussi bien dans leur vie quotidienne que dans leur vie religieuse⁶⁸. Être minoritaire, c'est être aussi ignoré par la législation, aussi bien du législateur que des juridictions de l'Etat, qui s'applique apparemment d'une façon neutre et objective à toute la population⁶⁹, mais qui heurte en réalité une population spécifique qui, normalement, appartient à la minorité. C'est le cas pour la minorité musulmane dans au moins deux cas.

Le premier correspond aux cas où le système juridique israélien ignore les interdictions de la religion musulmane. Il peut être illustré par la question de l'euthanasie qui a été soulevée devant la Cour Suprême dans l'affaire *Yael Shefer*⁷⁰. Dans cette affaire, la Cour Suprême a autorisé l'euthanasie passive, c'est-à-dire, le fait de laisser le malade souffrant mourir tout seul, à la différence de l'euthanasie active où il faut faire un effort pour mettre fin à la vie de la personne malade. La Cour Suprême en est arrivée à autoriser l'euthanasie passive après l'examen des sources du droit hébraïque, trouvant que ce droit l'autorisait. Cet arrêt, bien qu'il ait été décidé pour une

⁶⁷ Dans l'affaire I.E, 809/89 *Lutfi Masour et autres c. Emile Habibi*, PD,47(1), p.1, il a été décidé par le juge de la minoritaire Matza que pour décider s'il y avait atteinte à la dignité du fameux écrivain palestinien Emile Habibi, il fallait prendre en compte le point de vue du lecteur raisonnable qui est en fait le lecteur juif. Dans l'affaire Bagatz 394/92, *Gerard c. Le gouverneur militaire de la Judée et de la samarie*, PD, p.2986 il a été décidé qu'il faut juger selon la morale israélienne et non pas selon la morale palestinienne. Il faut souligner que cette affaire concernait un Palestinien des territoires occupés.

⁶⁸ KARAGIANNI(S.), "Les minorités religieuses et la Convention européenne des droits de l'homme", *L'Observateur des Nations Unies*, 1997, No3, pp83-104.

⁶⁹ Voir pour la définition des normes "neutres et généralement applicables" STAVROS (S.), "*Freedom of Religion and Claims for Exemption from Generally Applicable, Neutral Laws: Lessons from Across the Pond?*", E.H.R.L.R., 1997, pp. 607-627, p. 611 "one would have to consider under the rubric "neutral and generally applicable" those laws which, in the process of advancing a legitimate secular public interest, have some incidental effects on some persons' religious beliefs."

⁷⁰ I.E506/88, *Yael Shefer c. L'Etat d'Israël*, P.D., 48(1), p.87.

jeune fille juive, a eu des répercussions sur les minorités religieuses. L'Islam n'autorise pas de mettre fin à sa vie, considérant que la vie n'appartient qu'à Dieu et non pas aux hommes. La souffrance que l'homme subit pendant sa maladie n'est qu'une épreuve imposée à l'homme par Dieu afin de vérifier sa capacité à supporter les souffrances⁷¹.

Une autre ignorance de la réalité religieuse musulmane concerne l'adoption, que l'Islam interdit, à la différence du judaïsme qui ne la reconnaît pas.

En effet, l'adoption a été réglementée en droit israélien par la *Loi sur l'adoption* de 1960. Au cours du vote de cette loi, il ne semblait pas clair au législateur que l'Islam interdisait l'adoption. Le projet de loi en question⁷² dit en effet que

“L'adoption des enfants est mentionnée dans l'article 51 du POIC, 1922-1947 comme une affaire “de statut personnel” pour laquelle les tribunaux doivent appliquer leur propre loi de statut personnel. La loi de statut personnel des Juifs est la loi hébraïque, mais la loi hébraïque ne reconnaît pas l'institution d'adoption des enfants dans son acception générale telle qu'elle est pratiquée et reconnue dans les systèmes juridiques étrangers. Le droit musulman, lui aussi, ne régleme pas l'adoption des enfants.”

Le professeur Menahem Alon⁷³, qui était aussi juge à la Cour Suprême, émit l'idée que la loi d'adoption de 1960 constituait un compromis entre le droit hébraïque et le droit des différents Etats qui reconnaissent cette institution. Ce compromis se manifeste par le fait que la loi d'adoption ne crée pas seulement des droits entre les adoptants et les adoptés, mais qu'elle met aussi fin aux obligations et droits entre l'adopté et les parents naturels ainsi que les membres de sa famille. Mais d'un autre côté, la loi autorise la Cour à réduire les effets de l'adoption et autorise aussi à faire en sorte que l'adoption

⁷¹ RISPLAIR-CHAIM (V.), *Islamic Medical Ethics in the Twentieth Century*, Leiden, New York, Köln, E.J. Brill, 1993, pp.93-94.

⁷² H.H. 364, p77, p.81

⁷³ ALLON (M.), *Le droit hébraïque: Son histoire, ses sources, ses principes*; 3^{éd}, Jérusalem, Magnas, 1988, (en hébreu), pp.699-670(en hébreu) et aussi note 178 à la page 670,

ne porte pas atteinte aux interdits relatifs au mariage et au divorce, ce qui signifie que l'adopté ne peut pas se marier avec les membres de la famille avec qui la loi religieuse le lui interdit.

Cette ignorance de la loi musulmane est aussi valable pour la loi d'adoption de 1981, qui abolit la *loi d'adoption* de 1960 mais conserve les caractéristiques de la loi sur l'autorisation de l'adoption. L'article 16 de la *loi sur l'adoption* est ainsi rédigé

“L'adoption crée entre l'adoptant et l'adopté les mêmes obligations et droits qui existent entre les parents et leurs enfants, et accorde à l'adoptant par rapport à l'adopté les mêmes pouvoirs qui sont donnés à des parents par rapport à leur enfant, elle met fin aux obligations et aux droits qui liaient l'adopté et ses parents et le reste de sa famille et aux pouvoirs qu'ils détenaient sur lui mais :

- (1) *Le tribunal peut réduire la portée de l'ordonnance d'adoption*
- (2) *L'adoption ne porte pas atteinte aux règles d'interdiction et d'autorisation concernant le mariage.”*

L'article 5 de la *loi sur les noms* de 1956 dispose qu'un *“Enfant mineur qui a été adopté prend le nom de la famille de son adoptant mais ne prend pas un nouveau prénom, sauf si le tribunal en décide autrement”*.

Les dispositions de l'article 16 de la *loi sur l'adoption de 1981*, et surtout l'article 5, heurtent d'une manière frontale les valeurs de l'Islam et plus précisément le verset 5 de la Sourate des Factions⁷⁴. Ce verset a été rédigé pour mettre fin à une pratique de la période préislamique, pratique selon laquelle l'enfant adopté appelait son adoptant comme son père. Le prophète Mahomet lui même a adopté Zayed et les gens l'appelaient Zayed ben Mouhamad c'est-à-dire Zayed le fils de Mouhamad mais, après la révélation de ce verset, les gens l'ont appelé Zayed Ben mouhamad Ben Harith. L'Islam n'interdit

⁷⁴ ‘Appelez ces enfants adoptifs du nom de leurs pères, -ce sera plus juste auprès de Dieu – mais si vous ne connaissez pas leurs pères, ils sont vos frères en religion, ils sont des “vôtres”.

pas aux Musulmans de soigner des enfants qui ne sont pas leurs propres enfants par le biais de l'institution islamique *kafalah*⁷⁵. L'interdiction de la reconnaissance de l'adoption par l'Islam n'est pas contraire au droit international. La Convention sur les Droits des Enfants qu'Israël a ratifiée en 1991 mentionne expressément dans le troisième paragraphe de l'article 20 "la *kafalah* de droit musulman". De surcroît cet article enjoint aux Etats de tenir dûment compte de l'origine "ethnique, religieuse, culturelle et linguistique" de l'enfant lorsqu'ils doivent le placer. Enfin, l'article 21 de cette même Convention débute par la formule "*Les Etats parties qui admettent et/ou autorisent l'adoption...*" Ce qui renforce ainsi l'idée que la Convention, elle-même, n'enjoint pas de prévoir dans la législation nationale l'institution de l'adoption. Cette convention ne crée pas un droit à l'adoption⁷⁶. L'Etat d'Israël n'était donc nullement obligé d'introduire dans sa législation l'institution de l'adoption.

Cette ignorance de l'Islam est d'autant plus grave que la Cour Suprême israélienne⁷⁷ a reconnu le fait d'être adopté comme dérivant de la dignité de l'homme telle qu'elle est reconnue par la *loi fondamentale sur la dignité de la personne et sa liberté*. Le droit d'un enfant à être adopté a donc une valeur constitutionnelle et l'atteinte à l'Islam est donc dans ce cas aussi constitutionnelle.

⁷⁵ Voir cette institution en droit musulman algérien L'article 46 de la loi No 84-11 du 9 Juin 1984 portant Code de la famille, (*J.O.R.A.*, du 12 Juin 1984, p.612) dispose que "L'adoption (*Tabani*) est interdite par le Chari'a et la loi." L'article 116 définit la notion de *kafala* (recueil légal): Le recueil légal est l'engagement de prendre bénévolement en charge l'entretien, l'éducation et la protection d'un enfant mineur, au même titre que le ferait un père pour son fils. Il est établi par acte légal." Voir sur le *kafala* en droit algérien BENCHENEB (A.), "La formation du lien de *kafala* et les silences législatifs", *Revue algérienne des sciences juridiques, économiques et politiques*, 1991, pp.47-53., AÏT ZAI (N.), "La *Kafala* en droit algérien", *Revue algérienne des sciences juridiques, économiques et politiques*, 1993, pp.793-804; DAOUIA (D.), "Droit de filiation, adoption et *kafala*", *Revue algérienne des sciences juridiques, économiques et politiques*, 1993, pp.779-793.

⁷⁶ Malgré cette absence d'obligation de reconnaître l'institution de l'adoption plusieurs Etats musulmans ont émis de réserves concernant ces dispositions.

⁷⁷ I.E 7155/96, *Ploni c. Le Conseiller juridique du gouvernement*, P.D., 51(1), p.160, p.175.

1.2.3. *Le droit de se convertir*

Le droit de la liberté religieuse contient en son sein le droit de changer de religion. Ceci découle clairement de l'article 18 de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme. L'article 18 du Pacte des Droits Civils et Politiques est moins clair sur ce point. Dans son observation générale No22, le Comité des Droits de l'Homme considère que le droit 'd'avoir ou d'adopter' une religion ou une conviction contient le droit de substituer à sa religion ou sa conviction actuelle une autre religion ou conviction ou d'adopter une position athée (par.5 de l'observation).

La Déclaration sur l'élimination de toutes les formes d'intolérance et de discrimination fondées sur la religion ou la conviction de 1981 ne contient pas expressément le droit de changer de religion, mais son article 8 énonce qu'elle ne porte pas atteinte à la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme, ni aux Pactes relatifs aux Droits de l'Homme.

Les formulations nuancées de l'article 18 du Pacte des Droits Civils et Politiques et de la Déclaration de 1981 visent à préserver les susceptibilités des certains Etats musulmans qui se sont opposés à l'inclusion de la liberté de changer de religion en raison d'une certaine interprétation de l'Islam interdisant à un musulman de quitter l'Islam.⁷⁸

En droit israélien, le droit de conversion fait partie de la liberté de religion et de conscience. Le Président de la Cour Suprême Shamgar a par exemple décidé dans l'arrêt *Pasho*⁷⁹ que la

"liberté de religion et de conscience est un des principes fondamentaux de notre système. Cette liberté est une des valeurs qui constituent les fondements normatifs de notre système depuis la création de l'Etat. La liberté de changer de religion est garantie dans le cadre de la liberté de religion et de conscience. Il résulte qu'une interprétation raisonnable de l'état actuel du droit existant nous montre que les différentes autorités n'interviendrons pas dans ce domaine de l'autonomie de la personne, et que la décision du résident ou du citoyen de changer sa religion d'une part, et la décision d'accepter une personne dans une religion déterminée d'autre part, seront libres de toute intervention et réglementation de l'Etat. La conversion religieuse est l'affaire de l'individu. Dans une société libre toute personne

peut changer de religion comme il l'entend. Il n'a pas besoin pour se faire de l'autorisation formelle des autorités."

Le principe est donc la liberté de se convertir, sauf pour le cas où un texte limiterait cette liberté. L'ordonnance sur la conversion⁸⁰ régleme ainsi la procédure de la conversion. Dans l'arrêt *Pasho*⁸¹, s'est posée la question de savoir si cette ordonnance constituait un moyen de réglementation unique valable pour tous les types de conversion, ou bien si au contraire il s'agissait d'un instrument législatif ayant pour objet de réglementer les questions de juridiction entre les différents tribunaux religieux. En se fondant *inter alia* sur la liberté religieuse, la Cour Suprême a opté pour la seconde solution. L'ordonnance a en effet pour objet de limiter la fraude à la loi, pour ne pas aboutir, par le biais de conversion religieuse, à se dérober aux obligations découlant du mariage. La fonction de l'ordonnance doit donc être limitée au domaine du statut personnel.

L'article 13 de la *loi sur la capacité juridique et la tutelle*⁸² est une deuxième limite au droit à la conversion:

- "(a) La religion du mineur ne sera changée que si ses deux parents ont donné leur accord par écrit ou que le tribunal, selon la demande d'un de parents ou à la demande du tuteur du mineur, a donné son accord préalable.*
- (b) Si le mineur a dix ans, sa religion ne sera changée que, si en plus de l'accord de ses parents ou le permis du tribunal d'après l'alinéa (a), le tribunal a donné son accord."*

La liberté de conversion de l'enfant est limitée, soit par les deux parents, soit par le tribunal à la demande de l'un des parents. Mais quand il y a désaccord entre les parents, comment le tribunal doit-il

⁷⁸ TAHZIB (B.G.), op.cit., pp.84-87, pp.184-185.

⁷⁹ Bagatz 1031/93, *Pasho et autres c. Le ministre de l'intérieur et autre*, P.D., 49 (4), p.661, p.685.

⁸⁰ Journal officiel No. 195 du 16 Septembre 1927, p. 654.

⁸¹ Affaire *Pasho* précitée.

⁸² S.H., 1962, p.120.

procéder? Cette question a été posée à la Cour Suprême dans l'affaire *Ploni et autres c. Ploni*⁸³. Dans cette affaire, la requérante était mariée au défendeur. Tous les deux étaient juifs au moment de la célébration du mariage. Ils ont eu trois enfants. La femme s'est ensuite convertie aux Témoins de Jéhovah. Après cette conversion, la mère a souhaité que ses enfants reçoivent une éducation religieuse de témoin de Jéhovah, alors que le père voulait que ses enfants continuent à avoir une éducation juive. La Cour de district a donné raison au père, d'où l'appel à la Cour Suprême. La mère invoqua sa liberté religieuse et celle de ses enfants. Elle se basa aussi sur l'article 14 de la Convention sur les Droits de l'Enfant.

Le président Shamgar souligna d'abord l'importance de la liberté religieuse et de conscience dans le système juridique israélien en rappelant que ce principe était mentionné dans la Déclaration d'Indépendance et dans la jurisprudence de la Cour Suprême. Il dit ensuite que la liberté religieuse et de conscience ne contenait pas seulement la liberté de croyance du for intérieur, mais aussi la liberté d'agir et de se comporter selon cette croyance. La liberté religieuse et la liberté de conscience contiennent aussi la liberté de la personne de se convertir et de propager sa religion. Cette liberté, de changer de religion, est aussi accordée aux enfants mineurs mais, dans ce cas, se pose un problème qui n'existe pas pour les majeurs. Le juge estima en effet que les mineurs n'avaient pas la capacité de comprendre, d'intérioriser et de comparer entre les religions concurrentes. Pour cela, il rappela qu'il était important de limiter les droits des enfants à changer de religion et de limiter aussi le droit des parents⁸⁴. Si le Président Shamgar reconnu à la famille son autonomie en cas de crise, il souligna néanmoins que l'Etat pouvait intervenir pour protéger le mineur en vertu de son obligation de protéger ceux qui ne peuvent pas le faire eux-mêmes. Dans ce cas, l'autonomie doit être limitée par le principe de l'intérêt de l'enfant. Ainsi l'Etat interviendra-t-il quand les décisions des parents et leurs choix ne seront pas conformes aux droits et intérêts de l'enfant⁸⁵.

⁸³ I.E., 2266/93, *Ploni et autres c. Ploni*, P.D., 49(1), p. 221.

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 233-234 pour le point d'équilibre par. 5.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 238.

Le droit des parents à éduquer leurs enfants comprend le droit d'accorder aux enfants une éducation religieuse⁸⁶. Quel sens donner à ce droit? Quand les parents de l'enfant s'entendent, une pleine autonomie est accordée à la famille et l'Etat ne peut intervenir que dans le cas où des coutumes religieuses seraient nuisibles ou seraient susceptibles de porter atteinte à la vie du mineur ou à sa santé, comme par exemple l'interdiction de transfusion sanguine en cas de danger de mort selon les témoins de Jéhovah.⁸⁷

En cas de désaccord entre les parents, c'est le tribunal qui décidera, en prenant en compte l'intérêt du mineur⁸⁸. Pour le Président Shamgar, une des expressions de la liberté religieuse et de conscience est la neutralité de l'Etat.⁸⁹ Dans le cadre de la recherche de l'intérêt de l'enfant, il faut chercher la déviance à la norme. Le Président Shamgar, en mentionnant les Témoins Jéhovah, utilise le terme de secte. Le Judaïsme serait la norme et les Témoins de Jéhovah la déviance. Le Président reconnaît aux personnes le droit de se convertir mais cette liberté n'est pas accordée aux mineurs⁹⁰. Finalement, la Cour Suprême a décidé que l'éducation des enfants serait confiée au père juif. Pour motiver sa décision, le Président Shamgar déclara que:

“Les enfants sont nés et éduqués en tant que juifs. Dans leur famille et dans leur environnement naturel, ils sont entourés de Juifs. Les enfants n'ont exprimé aucune volonté de se joindre à la secte de leur mère. Ils désirent que le conflit soit arrêté. C'est leur droit d'être éduqué en tant que juifs, jusqu'à ce qu'ils puissent en décider autrement. Le résultat est que leur droit est préférable au droit de la mère de les éduquer selon une éducation religieuse”⁹¹.

En conclusion on dira que cette reconnaissance de la liberté de conversion par le droit israélien, mis à part les deux limites mentionnées – la restriction de la liberté de conversion quand il

⁸⁶ *Ibid.*, p. 241.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 241.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ibid.*, p.242.

⁹⁰ *Ibid.*, p.257.

⁹¹ *Ibid.*, p.258.

s'agit des affaires touchant au statut personnel et la limite de la conversion religieuse d'un enfant appartenant à une "secte"- est en concordance avec la liberté religieuse telle qu'elle est reconnue en droit international. Cette reconnaissance de la liberté de conversion pose un problème quant à la minorité musulmane et catholique dont les religions ne reconnaissent pas le droit de se convertir⁹². Comme on verra dans le cadre de l'examen de l'autonomie religieuse, le droit international sur ce point est clair: les libertés des personnes appartenant à des minorités ne doivent pas enfreindre les droits de l'homme. Quel que soit le point de vue de la religion le droit à la liberté religieuse prévaudra.

2. LA PROTECTION DE LA LIBERTÉ RELIGIEUSE DES CATHOLIQUES

Les catholiques bénéficient d'un régime spécial de protection en matière de liberté religieuse, qui vient s'ajouter au régime commun de protection de la liberté religieuse des minorités. Ce régime spécial découle du rôle historique joué par la France en tant que protectrice des catholiques, mais aussi de la montée en puissance de la diplomatie papale. La protection de la liberté religieuse des catholiques est garantie par certains traités bilatéraux conclus entre la France et l'empire ottoman d'une part, et par les accords conclus entre l'Etat d'Israël et le Saint-Siège d'autre part. Les accords de Mytilène consistent dans un échange de lettres entre la Sublime Porte et la France en date des 2, 4, 6, 9, et 10 Novembre 1901. Il n'y a pas donc de texte unique signé les deux parties, au contraire l'Agrément Franco-Turc du 13 Décembre 1913, dit aussi Accord de Constantinople, qui est quant à lui un traité composé de quatre articles, signé par le Prince Saïd Halim, Pacha Grand Vizir et

⁹² Pour les catholiques l'appartenance à la religion catholique est perpétuelle et, pour le droit musulman, il est possible de quitter la religion musulmane mais, selon certaines interprétations, il s'agirait d'un crime dont le châtiment est la peine de mort. Sur la position du droit musulman face à la conversion d'un musulman voir ODEH (A.Q.), *Le droit pénal musulman. Une comparaison avec le droit positif*. Vol. 2, 7ième édition, Beirut, Mouassassat Alrisala, 1986, pp.706-731.

Ministre des Affaires Etrangères de l'Empire ottoman, et par Maurice Bompard, ambassadeur de la République Française.

Ces accords concernent la protection des établissements catholiques tels les écoles, églises, hôpitaux, dispensaires, orphelinats et asiles qui disposent privilèges fiscaux et douaniers. La reconnaissance de l'existence légale des ces établissements et l'assimilation des institutions scolaires existant aux institutions scolaires ottomanes sont également prévues⁹³. Pour comprendre plus spécifiquement la liberté religieuse garantie par les traités bilatéraux, il faut examiner le rôle du Saint-Siège notamment à travers l'Accord fondamental.

Cet Accord contient plusieurs dispositions traitant de la liberté religieuse. C'est à ce titre que nous nous y intéresserons. Avant d'analyser le contenu de l'Accord à travers le principe de liberté religieuse (2.3), nous reviendrons sur sa conclusion (2.1) et ses liens avec les accords de Mytilène et l'agrément de Constantinople (2.2).

2.1 La conclusion de l'Accord fondamental

Le statut juridique de la minorité catholique en Israël est en partie déterminé par les traités conclus entre le Saint Siège et l'Etat d'Israël. Pour le moment il s'agit de deux traités : l'Accord fondamental du 30 décembre 1993 signé entre le Saint-Siège et Israël et entré en vigueur le 10 Mars 1994⁹⁴, et l'Accord entre le Saint-Siège et l'Etat

⁹³ Pour plus des détails voir : ABOU RAMADAN (M.), "Les accords de Mytilène de 1901 et l'agrément de Constantinople de 1913", in TRIMBUR (D.) et AARONSOHN (R.), (dir.) *De Bonaparte à Balfour. La France, l'Europe Occidentale et la Palestine 1799-1917*, Paris, C.N.R.S, 2001, pp.57-69.

⁹⁴ Texte publié in *RGDIP*, 1994, pp274-276, ou *Documents d'actualité Internationale* (DAI° No 5 du 1er mars 1994, p.104. Le texte en langue anglaise est publié dans *33 International Legal Materials* 153(1994). Sur cet accord, on consultera LANFRANCHI (M.P.) "L'accord fondamental du 30 décembre 1993 signé entre le Saint-Siège et Israël", *AFDI*, 1994, pp.326-355; BROGLIO (F.M.), "Israël-Vatican: un accord historique entre espoirs et craintes", *Géopolitique*; no.45 1994, pp.43-47; PERLA(D.), "The Fundamental Agreement between the Holy See and the State of Israel", *Israel Law Review*, 1994, pp.707-717; ROSEN (D.), "Vatican-Israel Relations: The Jewish Perspective", *Justice*, 1994, pp.22-25; MACCHI (A.), "Vatican-Israel Relations: The Catholic Perspective", *Justice*, 1994, pp26-27; BREGER (M.J.), "The Fundamental Agreement Between the Holy See and the State of Israel: A Third

d'Israël consécutif à l'article 3.3 de l'Accord fondamental signé entre le Saint-Siège et l'Etat d'Israël le 10 Novembre 1997 à Jérusalem et ratifié le 3 février 1999.⁹⁵

La conclusion de ces accords n'était possible qu'au prix d'un long et lent processus au cours duquel plusieurs obstacles ont été levés. Plusieurs facteurs théologiques et politiques expliquent cette évolution.⁹⁶

Avec la déclaration conciliaire *Nostra Aetate* (Déclaration sur les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes, adoptée le 28 Octobre 1965), l'Eglise catholique a abandonné ses thèses selon lesquelles le peuple juif était maudit, leur condamnation à l'exil en constituant la preuve. Le deuxième obstacle était lié au sort réservé par l'Etat d'Israël au Peuple palestinien. L'existence de fortes minorités catholiques en Palestine et dans les Etats arabes faisait craindre au Vatican que toute amélioration de ses relations avec l'Etat hébreu conduise à une détérioration de la situation des catholiques. L'existence d'un clergé arabe à l'intérieur de l'Eglise catholique constituait un troisième facteur de *statu quo* dans les rapports vaticano-israéliens. Le Saint-Siège se trouvait donc dans une position délicate pour s'engager dans des relations diplomatiques avec l'Etat d'Israël. Le processus de paix entamé à Madrid en 1991

Anniversary Perspective. An Introduction, *Catholic Law Review*, 1998, pp.369-384; WASTON(G.R.), "Progress for Pilgrims? An Analysis of the Holy See-Israel Fundamental Agreement", *Ibid.*, p497.-JAEGER (D.M.A.), "The fundamental Agreement Between the Holy See and the State of Israel: A New Legal Régime of Church-State Relations" *Ibid.*, pp.427-440; FERRARI (S.), "The Fundamental Agreement Between the Holy See and Israel and the Conventions Between States and the Church Since the Vatican II Council", *Ibid.*, pp.385-406; PALOMINO (R.), "The Fundamental Agreement Between the Holy See and the State of Israel: A Third Anniversary Perspective-Church-State Agreements in Spain", *Ibid.*, pp.477-495; HIRSCH (M.), "The freedom of Proselytism Under the Fundamental Agreement and International Law", *Ibid.*, pp.407-425; ARBOIT (G.), *Le Saint-Siège et le nouvel ordre au Moyen-Orient. De la guerre du Golfe à la reconnaissance diplomatique d'Israël*, Paris, L'Harmattan, 1996, pp.163-178.

⁹⁵ Voir le texte de l'Accord dans *Jérusalem. Bulletin diocésain du Patriarcat latin*, Année 64, no.5, Novembre-Décembre, 1998. Le texte a été aussi publié (à l'exception des listes d'adresses) dans la *Documentation Catholique*, no. 2173 du 4 Janvier 1998.

⁹⁶ LANFRANCHI (M.P.), *op.cit.*, pp.339-342; ROSEN(D.), 1994, *op.cit.*; MACCHI (A.), *op.cit.*; BROGLIO (F.M.), *op. cit.*, ARBOIT (G.), *op.cit.*, pp.163-178.

et la signature à Washington d'un accord entre l'OLP et Israël devaient lever un certain nombre de réticences puisque l'OLP avait elle-même franchi le rubicond de la reconnaissance d'Israël⁹⁷.

Concernant Jérusalem, la position classique du Saint Siège, à savoir l'internationalisation de la ville, a été abandonnée au profit d'une demande plus modeste de garantie internationale⁹⁸.

L'accord fondamental fut le fruit du travail d'une Commission bilatérale et permanente qui eut pour fonction d'étudier et de définir les questions d'intérêt commun en vue d'une normalisation politique.⁹⁹ Cet accord fondamental établit en effet de "pleines relations diplomatiques"¹⁰⁰. La reconnaissance par l'Eglise d'une forme de responsabilité concernant le sort réservé aux juifs en Europe, a conduit cette dernière à insérer dans l'Accord fondamental une série de concessions, notamment une condamnation explicite de l'antisémitisme dirigé contre le peuple juif et les personnes juives¹⁰¹. On peut noter cependant l'absence de mention de toute forme de responsabilité israélienne dans les torts causés aux Palestiniens par le sionisme. Pourtant, le Saint Siège a su, quand il le voulait, dénoncer les violations des droits de l'homme à l'égard de certaines minorités catholiques¹⁰². Ce déséquilibre apparent a été renforcé par le texte qu'a publié la Commission vaticane sur les rapports avec le judaïsme le 16 mars 1998, intitulé "Nous nous souvenons: une réflexion sur la Shoah"¹⁰³. Par ailleurs, l'Accord fondamental n'englobe pas tous les aspects des relations entre l'Eglise catholique et l'Etat d'Israël. Il constitue plutôt un "accord symbolique" qui nécessitera des précisions¹⁰⁴. Le Préambule de cet accord va dans cette direction puisqu'il énonce "qu'un tel accord constituera une base saine et

⁹⁷ Voir le porte parole du Vatican Joachim Navarro-Valls : il a dit que si les Palestiniens affiliés à l'OLP se réconcilient avec les Israéliens, pourquoi ne pourrions-nous pas le faire? ROSEN (D.), 1994, *op.cit.*, p.24.

⁹⁸ BREGER (M.J.), *op. cit.*, p.373.

⁹⁹ Voir le préambule de l'Accord fondamental.

¹⁰⁰ *Ibid.*, article 14.

¹⁰¹ *Ibid.*, article 2.2.

¹⁰² Voir la déclaration de Jean Paul II sur les discriminations subies par les minorités catholiques en Asie entre 7 et 8 Novembre 1999.

¹⁰³ Voir le texte intégral dans *La Croix* du 18 mars 1998

¹⁰⁴ PALOMINO (R.), *op.cit.*, p484

durable pour le développement continu de leurs relations présentes et futures et pour la poursuite des travaux de la Commission." Cet aspect d'accord cadre est souligné par plusieurs articles de l'Accord fondamental. L'article 3§3 prévoit la négociation entre le Saint-Siège et l'Etat d'Israël d'un accord concernant la personnalité légale catholique au regard du droit canonique. De même l'article 10 prévoit-il une négociation pour la conclusion

*"d'un accord complet, contenant des solutions acceptables pour les deux parties, sur les questions obscures, mal établies et disputées, concernant la propriété, les matières économique et fiscale relatives à l'Eglise catholique ou à des communautés catholiques ou institutions spécifiques"*¹⁰⁵

Une sous-commission rattachée à la commission bilatérale permanente fut créée pour en discuter.

Enfin, l'article 12 prévoit la poursuite de négociations sur "d'autres matières agréées bilatéralement comme objets de négociation."

2.2 Le lien entre l'Accord fondamental, les Accords de Mytilène et l'Agrément de Constantinople

Les accords de Mytilène et l'agrément de Constantinople ne contiennent pas de clauses de dénonciation et ne sont pas conclus pour une durée déterminée. L'article 8 du Mandat pour la Palestine du 24 Juillet 1922¹⁰⁶ dit que les privilèges et immunités des étrangers, y compris la juridiction et la protection consulaires, seront sans application en Palestine mais que ceux-ci seront, à la fin du mandat et sans délai, rétablis intégralement ou avec telle modification qui aurait été convenue par les Puissances intéressées. Il s'agit d'une suspension des accords et non pas d'une abrogation. Le gouvernement français, soutenant cette thèse de suspension, a présenté à la

¹⁰⁵ Le travail du comité responsable de la négociation que cet accord traite. L'accord réglera la question essentielle de l'exemption fiscale. Le Saint-Siège réclame le financement des cimetières chrétiens comme c'est le cas pour les cimetières juifs. La question du financement des écoles est aussi soulevée.

¹⁰⁶ Texte dans Nations Unies, *Origines et évolution du problème palestinien: Première Partie: 1917-1947*, New York, 1978, p.95 et ss.

Commission spéciale des Nations Unies pour la Palestine le 15 Juin 1947, un *mémoire* relatif aux œuvres françaises en Terre Sainte, document au dans lequel est annexée une liste de ces œuvres. L'Assemblée générale des Nations Unies a opté pour l'interprétation selon laquelle le Mandat n'a fait que suspendre les accords et engagements qui ont été pris par l'empire ottoman. Dans le chapitre premier de la première partie de la résolution de partage, l'Assemblée Générale oblige les Etats arabes et l'Etat juif qui seront créés, à inclure des dispositions dans leur lois internes ayant valeur de lois fondamentales de l'Etat et visant à ne pas porter "atteinte aux droits existants". La quatrième partie de cette même résolution 181(II) invite les Etats à renoncer aux privilèges et immunités réservés aux étrangers, y compris les avantages de la juridiction et de la protection consulaires conférés sous l'empire ottoman en vertu des Capitulations ou de la coutume. On voit donc que l'Assemblée Générale estime que le mandat n'a fait que suspendre les droits des différents Etats en Palestine.

En effet, le gouvernement provisoire israélien s'est engagé, lors de sa reconnaissance par la France en 1948, à respecter les droits et privilèges des établissements français ou sous protection de la France¹⁰⁷. Pour la France, il s'agit d'accords qui obligent l'Etat d'Israël à respecter les droits acquis et les privilèges des Etablissements français". Mais pour l'Etat d'Israël, il ne s'agirait que d'une invitation à entamer des négociations¹⁰⁸.

Il ne faut pas sous-estimer l'importance de ces accords qui ont reconnu l'inviolabilité des biens et des personnes. D'autre part, des

¹⁰⁷ Voir la série des échanges de lettres dits "Chauvel-Fischer" note 15 MOCHON (J.P), "Le consulat général de France à Jérusalem. Aspects historiques, juridiques et politiques de ses fonctions", *AFDI*, 1996, pp.929-945, p.941; voir aussi BALLOT (P.), *op.cit.*, pp.41-42. La lettre de Maurice Fischer, représentant du Gouvernement Provisoire de l'Etat d'Israël à Paris, à Monsieur Jean Binoche, Conseiller d'Ambassade et Directeur d'Afrique-Levant en date du 6 Septembre 1948 se lit comme suit : "Cher Monsieur Binoche, Ayant fait part à mon Gouvernement des déclarations de M.Neuville qui ont paru dans la presse française au sujet des droits existants français en Israël, j'ai été autorisé à réaffirmer que mon Gouvernement a pour principe de respecter les droits acquis et les privilèges des Etablissements français".

¹⁰⁸ Voir BALLOT (P.), *op. cit.*, pp.42-44.

exemptions fiscales ont été accordées à une longue liste d'organismes français ou sous protection de la France. Les accords de Mytilène et de Constantinople concernent plusieurs établissements catholiques figurant dans l'Annexe de l'accord sur la personnalité juridique. Ils ne concernent que les latins. Il pourrait y avoir des rivalités entre la France et le Saint-Siège car pour une grande partie d'entre eux, du moins pour les établissements latins, il y a un objet commun.

L'article 13 de l'accord fondamental prévoit que:

“les parties agréent que cet accord ne portera pas préjudice aux droits et obligations de quelques traités existant entre l'une ou l'autre partie et un Etat ou des Etats, qui sont communs et en fait accessibles aux deux parties au moment de la signature de cet accord.”

La France a officiellement communiqué les échanges de lettres “Chauvel-Fischer” au Saint-Siège en Octobre 1993¹⁰⁹. L'article 13 de l'accord fondamental évoque “cet accord”. Mais quand est-il de l'accord sur la personnalité juridique? Certes, ce dernier ne contient pas de dispositions préservant les droits des tierces parties. Mais en tout état de cause, ce rappel n'était nullement nécessaire pour préserver les droits de la France en vertu du principe de l'effet relatif des traités, de la continuité de la validité des accords de Mytilène et de Constantinople et enfin de la valeur coutumière des principes qui y sont énoncés. Du point de vue du droit israélien néanmoins, et selon l'arrêt de la *Custodie de la Terre Sainte*, il apparaît que ces accords ne peuvent pas être invoqués devant les tribunaux israéliens¹¹⁰. Cet arrêt ne peut constituer un précédent valide car la *Custodie de la Terre Sainte*, dont il est question dans l'arrêt, ne figure pas sur la liste annexée aux Accords Chauvel-Fischer du 24 Janvier 1949. De toute manière, si Israël n'a pas voté de loi pour introduire ce traité en droit interne, c'est un problème interne. Au niveau international en effet, l'Etat d'Israël est tenu de respecter ses engagements.

¹⁰⁹ MOCHON (J.P.), *op.cit.*, p.941.

¹¹⁰ Voir les accords de Mytilène et de constantinople et leur non application à un organe de la Custodie de la terre Sainte c'est l'arrêt IE 519/79, *La Custodie de la Terre Sainte c L'Etat d'Israël et la municipalité de Nazareth*, PD 38(2) p.747.

2.3 La protection de la liberté religieuse par l'Accord fondamental

L'Accord fondamental insiste sur la liberté religieuse, principe qui constitue en quelque sorte le noyau de l'Accord.¹¹¹ L'article 1 stipule que

- “1. *L'Etat d'Israël, rappelant sa Déclaration d'indépendance, affirme son engagement continu à maintenir et à observer le droit humain de liberté de religion et de conscience comme c'est entendu dans la Déclaration universelle des droits de l'Homme et dans les autres instruments internationaux dans lesquels il est partie(signataire).*
2. *Le Saint Siège, rappelant la Déclaration sur la liberté religieuse du Concile œcuménique Vatican II, “Dignitatis humanae”, affirme l'engagement de l'Eglise catholique à maintenir le droit humain de liberté de religion et de conscience comme c'est entendu dans la Déclaration universelle des droits de l'Homme et dans les autres instruments internationaux dans lesquels il est partie (signataire). Le Saint-Siège souhaite affirmer également le respect de l'Eglise catholique pour les autres religions et leurs fidèles comme ce fut établi solennellement par le Concile œcuménique Vatican II dans sa déclaration sur la relation de l'Eglise avec les religions non chrétiennes, “Nostra aetate”*

La formulation de cet article rend les obligations des parties asymétriques¹¹². Les deux parties s'engagent à respecter la liberté religieuse selon des textes différents. La Déclaration universelle des droits de l'homme est mentionnée par les deux parties. Mais c'est l'article 18 de cette déclaration qui est le plus pertinent. Les deux parties invoquent des actes unilatéraux¹¹³. L'Etat d'Israël invoque sa déclaration d'indépendance qui mentionne la liberté religieuse.

¹¹¹ PALOMINO (R.), *op.cit.*, p.483 et pp.495-496.

¹¹² Voir pour l'incidence de cette asymétrie sur le prosélytisme HIRSCH (M.), *op.cit.*

¹¹³ LANFRANCHI (M.P.), *op.cit.*, pp.347-348.

Sur ce point, la déclaration d'indépendance a désormais une valeur conventionnelle. Pour sa part, le Vatican est tenu de respecter la liberté religieuse conformément au *Dignitatis humanae*¹¹⁴ et *Nostra aetate*. Il y a également une différence dans les engagements quant aux instruments internationaux auxquels les deux contractants sont parties. L'Etat d'Israël est partie au Pacte international relatif aux droits civils et politiques qu'il est possible d'invoquer au titre de l'article 18 et de l'article 27. L'article 13 du Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels et les dispositions qui concernent la liberté religieuse citées plus haut dans la Convention sur les droits de l'enfant peuvent aussi être invoqués à l'égard de l'Etat d'Israël. Le problème réside dans le fait que le Saint-Siège n'est pas partie à ces instruments. D'autres articles de l'Accord fondamental ne font que donner un détail sur le contenu de la liberté religieuse¹¹⁵. L'article 4 affirme la reconnaissance par les deux parties du *statu quo* dans les Lieux Saints chrétiens. Bien que l'article 5 n'accorde pas de droit aux chrétiens de faire le pèlerinage en Terre Sainte¹¹⁶ et ne crée pas d'obligation positive de la part de l'Etat d'Israël¹¹⁷, il reste néanmoins en accord avec le droit international¹¹⁸. L'article 3 par2 précise que "L'Etat d'Israël reconnaît le droit de l'Eglise catholique de satisfaire à ses fonctions religieuses, morale, éducative et charitable, d'avoir ses propres institutions et former, affecter et déployer son propre personnel pour les dites institutions ou aux fins de ces dites fonctions." Certains aspects de cet article sont précisés par d'autres articles. L'article 6 précise le droit à exercer les activités de l'église mentionné par l'article 3 par2 en reconnaissant son droit "à établir, maintenir et diriger des écoles et des centres d'études à tous les niveaux."

Les articles 3 et 9 précisent, quant à eux, le droit de l'Eglise à l'exercice de l'activité caritative "par l'intermédiaire de ses

¹¹⁴ Sur cet acte voir JOBLIN (J.), "La liberté religieuse selon le Concile Vatican II", in D'ONORIO (J.B)(dir.), *La liberté religieuse dans le monde. Analyse doctrinale et politique*, Belgique, Editions Universitaires, 1991, pp.55-69, notamment pp.58-66.

¹¹⁵ FERRARI (S.), *op.cit.*, pp.400-401; voir aussi LANFRANCHI (M.P), *op.cit.*

¹¹⁶ WASTON (G.R.), *op.cit.*, p.498.

¹¹⁷ *Ibid.*, p.507.

¹¹⁸ *Ibid.*, p.525-526.

institutions hospitalières et sociales". Le droit à la liberté religieuse n'est pas absolue selon l'accord fondamental. En plus des limites qui se trouvent dans les instruments internationaux comme l'article 18 du Pacte de 1966 et l'article 18 de la déclaration universelle, des limites accordent certains droits.¹¹⁹ Autrement dit, quand il s'agit de la reconnaissance de l'intérêt à favoriser le pèlerinage¹²⁰ ou l'intérêt commun à promouvoir et encourager les échanges culturels¹²¹, il n'y a pas de limites. Dans ces derniers cas, il n'y a pas de limites car il n'y a pas de droits. L'accord fondamental ne reconnaît ni un droit au pèlerinage¹²² ni un droit aux échanges culturels.

Enfin, le *statu quo* a une incidence certaine sur la liberté religieuse.

Le *statu quo* se définit comme "la réglementation très minutieuse de la répartition des Lieux Saints entre les confessions chrétiennes au point de vue de la possession, des droits et de l'usage."¹²³

Du côté des latins, les droits dans les Lieux Saints appartiennent à la Custodie de la Terre Sainte. L'article 4 de l'accord du 10 novembre accorde la personnalité juridique à cette institution. Est-ce que le Saint-Siège viserait à consolider sa position dans les Lieux-Saints au détriment de la Custodie de la Terre Sainte? Une modification dans le *statu quo* est-elle opérée?

Dans l'article 4 de l'Accord fondamental, et alors même qu'Israël affirme son engagement à maintenir le *statu quo* dans les Lieux Saints chrétiens auxquels il s'applique et les droits respectifs des communautés chrétiennes en place, "le Saint-Siège affirme l'engagement continu de l'Eglise catholique au respect du *statu quo* susmentionné et desdits droits". Le paragraphe 2 de ce même article précise même que cette disposition "s'appliquera nonobstant une interprétation contraire à quelques articles dans cet accord fondamental". Si les parties ont prévu qu'en cas de contradiction entre le principe du maintien du *statu quo* et une autre disposition de l'Accord fondamental, le premier prévaudra, en revanche, la

¹¹⁹ Articles 3, 6, 8, et 9 de l'Accord fondamental.

¹²⁰ *Ibid.*, article 5

¹²¹ *Ibid.*, article 7.

¹²² Ce qui est considéré par certains auteurs comme conforme au droit international des droits de l'homme WASTON(G.R.), *op.cit.*, p.525-526.

¹²³ COLLIN (B.), *Le problème juridique des Lieux Saints*, Sirey, Paris, 1956, p. 179.

question de la primauté du droit applicable n'a pas été prévue dans les cas de contradiction entre l'Accord fondamental et l'Accord sur la personnalité juridique. Deux interprétations sont alors possibles.

- En vertu du principe selon lequel la loi nouvelle prévaut sur la loi antérieure, il semblerait que l'Accord sur la personnalité prévale sur l'Accord fondamental. En effet, l'article 30§3 de la Convention de Vienne sur le droit des traités énonce que "lorsque toutes les parties au traité antérieur sont également parties au traité postérieur, sans que le traité antérieur ait pris fin ou que son application ait été suspendue en vertu de l'article 59, le traité antérieur ne s'applique que dans la mesure où ses dispositions sont compatibles avec celles du traité postérieur"¹²⁴. Le droit international postule également, en vertu du principe *specialia generalibus derogant*, qu'un traité ayant un caractère spécial doit prévaloir sur un traité de caractère général¹²⁵. Dans notre cas, l'Accord sur la personnalité peut être considéré comme un traité à caractère spécial et l'Accord fondamental un traité à caractère général.

D'un autre côté cependant, certains indices semblent plutôt indiquer la supériorité de l'Accord fondamental sur l'accord sur la personnalité. D'abord, le titre de l'accord sur la personnalité insiste sur le fait qu'il est conclu consécutivement à l'Accord fondamental. Ensuite, l'article 1 de l'accord sur la personnalité juridique dit qu'il est conclu sur la base des dispositions de l'Accord fondamental. Enfin, l'article 11.1 montre bien la hiérarchie existant entre ces deux accords¹²⁶.

¹²⁴ Cet article a une valeur coutumière, Voir MUS (J.B.), "Conflicts Between Treaties in International Law", *Netherlands International Law Review*, 1998, pp.208-234, pp.211-213.

¹²⁵ NGUYEN(Q. D.), et autres *op. cit.* pp.265-266

¹²⁶ "Without derogating from any provision, declaration or statement in the Fundamental Agreement, the ecclesiastical legal persons in existence at the time of the entry of this Agreement into force are deemed as being legal persons in accordance with the provisions of this Agreement, if listed in the ANNEXES to this Agreement, which are specified in §4" (Sans déroger aucunement à ce que prévoit, déclare ou énonce l'Accord fondamental, les personnes juridiques ecclésiastiques existant au moment de l'entrée en vigueur du présent Accord sont considérées comme étant des personnes juridiques conformément aux dispositions de ce dernier, si elles figurent dans la liste établie dans les Annexes de cet Accord, spécifiés au §4).

Conclusion

A titre de conclusion, trois remarques s'imposent. On constate tout d'abord que les Musulmans jouissent dans certains domaines d'une protection oblique en raison de similitudes de certaines prescriptions religieuses, comme l'interdiction de l'élevage du porc, de la viande *cachère* ou la possibilité de se laisser pousser la barbe. Cette protection des Juifs et des Musulmans limite la liberté commerciale des Chrétiens dont la religion ne reconnaît pas certaines de ces prescriptions. La deuxième remarque découle du déséquilibre, au profit des Juifs, de la protection de la liberté religieuse. Ce déséquilibre est particulièrement manifeste dans les domaines des jours de repos, de la reconnaissance des lieux saints (uniquement juifs dans la loi de 1967 sur la protection des lieux saints), de la préférence donnée à l'éducation religieuse juive au détriment de celles des Témoins de Jéhovah ou des Musulmans. A tout cela, il faut ajouter le financement des institutions religieuses juives et l'absence de tels financement pour les institutions des religions minoritaires.

La troisième remarque met en évidence une protection spécifique accordée aux catholiques, aussi bien par la France que par le Saint-Siège. Une liberté religieuse est garantie aux catholiques au niveau des exemptions fiscales, de la reconnaissance des écoles et des hospices religieux et surtout au niveau de la gestion autonome de l'église¹²⁷.

¹²⁷ Voir sur ce dernier aspect : ABOU RAMADAN (M.), "L'accord de 1997 entre Israël et le Saint-Siège: Quelles incidences pour les Palestiniens et le statut de Jérusalem?", *Monde arabe - Maghreb Machrek*, No.161, 1998, pp.115-126.